

# India-kutatásunk kezdeteinek tanulságai

Sonkoly Gábor  
(Rádhánátha dásza)

E tanulmányban *A katolikus hitterjesztés lapjaiban* 1881-1915<sup>1</sup> között megjelent indiai témájú cikkek alapján szeretném levonni azokat az India-kutatásra vonatkozó tanulságokat, melyek a mai szakemberek számára sem érdektelenek. A cikkek megjelenése óta eltelt évszázad alatt a megcélzott közönség, a magyar társadalom megváltozott. Bár korunk tudományos és társadalmi kontextusa jelentősen eltér attól, amelyben e tanulmányok születtek, mégis fontos tanulságokat rejtenek a mai kutatók számára. Ezek a korabeli cikkek azt mutatják be a magyar közönség számára, hogy a – többnyire – jezsuita hitterjesztők milyen tapasztalatokkal gazdagodtak indiai tevékenységük során. A vizsgált kilenc tanulmány India kultúráját, illetve az ott folyó katolikus hittérítés eredményeit és lehetőségeit kívánja feltárni. A szövegek olvasása során nyilvánvalóvá válik, hogy ez

utóbbi a tanulmányok elsődleges célja, India kultúrájának és hitéletének ismertetését is ennek rendelik alá a szerzők. Ebből következik, hogy ezek a tanulmányok nem korunk tudományos igényével születtek, bár a később tudománnyá váló India-kutatás hagyományába illeszkednek.

## *A tanulmányok aktualitása tudományos szempontból*

A tanulmányokban található, az indiai kultúrára és hitvilágra vonatkozó tényanyag jobbra meghaladott, jelentős félreértésektől terhes. E tanulmányok így nem bővítik Indiára vonatkozó ismereteinket. Sokkal érdekesebb azonban a bennük fellelhető megismerési és értelmezési módozatok vizsgálata.

A tanulmányok megjelenésének időszaka rendkívül izgalmas a magyar társadalom- és bölcsészettudományok szempontjából, hiszen ezek – történelem, irodalomtudomány, néprajz, vallástörténet, nyelvtudomány, majd később a szociológia, antropológia, s természetesen az orientalisztika – ekkor intézményesülnek, és válnak szaktudományokká. Kialakul egy szakszerű kontroll, a tudományos közvélemény, amely tudományos kritika alá veti az adott szakterülethez tartozó munkákat. Formát öltenek tehát a megismerés és értelmezés tudományos szempontjai.

Az elmúlt másfél-két évtizedben pedig annak lehetünk tanúi – főleg a nyugati tudományos közegben –, hogy a *linguistic turn*<sup>2</sup> és a *tourant critique*<sup>3</sup> hatására az említett tudományágak képviselői elbizonytalanodnak a lefektetett alapok tarthatóságát illetően, és újabb paradigmákat fogalmazznak meg, a tudományos megismerés újabb útjait jelölik ki. Ezért a tudományos kutatás újabban nagy figyelemmel fordul a *diszciplinaritás* kérdéséhez. Ez annak

kutatását jelenti, hogy egy-egy tudományág milyen hagyományok alapján született meg, kiknek a hatása érvényesült leginkább intézményesülése során (első egyetemi tanszék, első szakfolyóirat, stb.), és ezek konstellációjaként mely kutatási tárgyak és kutatási módszerek nyertek elsőbbséget. A tudósok tehát mind gyakrabban fordulnak saját tudományáguk gyökerei felé.

Ez alól a tendencia alól az orientalisztika ágai, így az indológia sem jelentenek kivételt. Az orientalisztikai tudományok önvizsgálatára bizonyos szempontból más okok vezettek, mint a fentebb felsorolt tudományágakéhoz. Míg a történelem, a szociológia, a nyelv-tudomány, sőt a távoli tájakra kalandozó antropológia is nemzeti tudományként született meg, s valamiféleképp a 19. és 20. századi nemzetépítés részévé vált, addig az orientalisztika távoli kultúrák – főleg filológiai szempontú – bemutatását tekintette céljának. Bár pontosan a magyar példa mutatja, hogy az orientalisztika egyes ágai, például az altajisztika, a nemzetépítés szempontjából is jelentőssé válhatnak.

Míg a „nemzeti” társadalom- és bölcsészettudományokat a nemzet szerepének módosulási készletik paradigmatváltásra, addig az orientalisztikára a nemzetállam lebontásával párhuzamosan folyó globalizáció és – jobb fogalom híján – multikulturalizáció megjelenése hat. A *linguistic turn* és a *tournant critique* módszertani újítása, azaz a – korábban a tudományos kutatás számára másodlagos – társadalmi szereplők interpretációs készletének tisztelete, és ezáltal a kutatásban megjelenő fogalmak (osztály, csoport, nő, férfi, polgár, rassz, etnikum, kultúra, civilizáció, stb.) átértelmezése, a globalizáció és a multikulturalizáció társadalmi igénye által állítja új kihívások elé az orientalistákat. Ez annyit jelent, hogy tovább nem tartható a keleti kultúrák leegyszerűsített, csak nyugati szempontok alapján történő leírása. Minél nagyobb szerepet kell, hogy kapjanak a helyi társadalmi szereplő, esetünkben az indiai ember „belső kategóriái” a társadalom, a hitélet és a kultúra bemutatásánál.

### *A modern kor India-képének gyökerei: hittérítők és gyarmatosítók*

A cikkeket olvasva először épp ezeknek a „belső kategóriáknak” a hiányára lesz figyelmes az olvasó. Pedig a jezsuiták a 19. század végére már igen részletes és beható képet szereztek az indiai társadalomról és kultúráról, hiszen a portugálok Indiában való 16. századi megjelenésével megvetették a lábukat a szubkontinensen. Céljuk természetesen mindvégig a hittérítés maradt, így végig úgy tekintettek az indiai kultúrára, mint egy – sok pozitív vonással rendelkező, de – alapjában véve pogány, gyermeki kultúra, mely mindenképp alacsonyabb szinten áll, mint „az egy igaz Istentől származó kinyilatkoztatással” bíró keresztény Nyugat.

A jezsuita misszionáriusok hatalmas erőfeszítéseket tettek azért, hogy megismerjék az indiai társadalmat és kultúrát, így téve mind hatékonyabbá térítésüket. Ők az első nyugati ismerői a szanszkrit nyelvnek. Ők olvassák először a – mind modernebbé váló – Nyugat Indiába érkező képviselői közül eredeti nyelven a hindu szentírásokat. A mindmáig leginkább filológiai alapokon álló indológia nagyban épített a jezsuiták hagyományaira, s így óhatatlanul sokat átvett azok interpretációs kereteiből.

A jezsuita hittérítőkkel párhuzamosan érkeztek a portugál, majd a holland, francia, angol gyarmatosítók Indiába. Bár ez utóbbiak eleinte kizárólag gazdasági céllal érkeztek, a ki-

alakított nyugati telepek lakói és az utazók egyre több leírással szolgáltak Indiáról, sőt a helyi nyelveket is elsajátították, így megjelent egy laikus filológiai hagyomány, amely szintén jelentős szerepet játszott az intézményesülő indológia kialakulásában. Mint már említettük, ez a 19. század utolsó harmadára esik. Ez az a korszak, amikor a Nyugat gazdasági fölénye megkérdőjelezhetetlenné válik az egész világon.

A gazdasági és politikai sikerek kulturális önbizalommal töltik el a nyugati kutatókat. Ez a nyugati modern gondolat fénykora. Wolf Lepenies így jellemzi ezt a hozzáállást a kultúrák közötti kapcsolat szempontjából: „A modernizációs elméletek azt fogalmazták meg, hogy milyen feltételek között és milyen gyorsasággal szabad másoknak olyanokká válniuk, mint amilyenek mi vagyunk. Pozitív olvasatban: részeként egy nemzetközi művelődési politikának, amely egész társadalmak felemelkedési esélyeit fogalmazza meg. Második pillantásra úgy látjuk, hogy a kvázi-modernizáció elméletéről van szó. A nem európai társadalmak adott feltételek között behozhatnák ugyan fejlődési lemaradásukat, ám ezenközben világos, hogy a Nyugatot teljesen soha nem lehet utolérni”<sup>4</sup>. A siker tudatából fakadó önbizalom „oktató kultúrákká” tette a nyugati társadalmakat, amelyek saját kultúrájuk egyoldalú, kifelé való áramoltatását tekintették feladatuknak a többi társadalom számára is elkerülhetetlen modernizációhoz. A kulturális export a kategóriák, fogalmak, szempontok exportját is jelentette, és éppoly fensőbbiségessé tette a laikus kutatókat, mint a magukat az egyetlen igaz ki nyilatkoztatás hiteles tolmácsainak tekintő misszionáriusokat. E két közeg a kultúrák viszonyának szempontjából azonos paradigmát követett: hitt a nyugati kultúra egyedül üdvözítő jellegében.

Ennek a paradigmának velejárója, hogy a befogadó kultúra a tanuló szerepét kapja. A róla alkotott kép leegyszerűsödik. Míg „Európa belső történelmében magától értetődő lett a kultúrák és a nagy értékrendek pluralitása, az Európán kívüli kontextusban visszariadunk ettől.”<sup>5</sup> Ezt a leegyszerűsítést figyelhetjük meg a tanulmányok szerzőinél, melyek végig a „hinduk”-ról beszélnek. Többször említik ugyan a Visnu, illetve Siva hívők közötti különbségeket, de a leírásokban mindkét csoport azonos platformra kerül: ugyanannak a babonának a követője, megosztottságuk gyerekes civakodásnak tűnik.

Az indiai kultúra pluralitása ugyanakkor mindennapi kihívást jelentett a misszionáriusok számára, akik egyébként maguk is különböző társadalmi háttérrel érkeztek Indiába. A tanulmányokban többször előfordul Nobili Róbert (Roberto Nobili) római származású jezsuita atya neve, „akinek főrangú és befolyásos hinduk megtérítése volt a célja; s hogy ezt sikeresen tehesse, hindu lett maga is. [...] Ő volt az első európai, aki megismerkedett a védák tartalmával az eredeti nyelven.”<sup>6</sup> Nem fordul elő ugyanakkor Nobili kor- és vetélytársának, Gonçalo Fernandes portugál jezsuita misszionáriusnak a neve. Bár minden bizonnyal rá, és követőire utal a következő mondat második fele: „Nobili és társai a felső kasztok térítésén munkálkodván, *a nép között más hithirdetők terjesztették az evangéliumot*”.<sup>7</sup> Nem véletlen, hogy az arisztokrata származású Nobili és a paraszt-ivadék Fernandes az indiai társadalom más és más rétegét célozta meg.

Polémiajuk arra vonatkozott, hogy milyen eszközök engedhetők meg a hittérítés céljából, azaz mennyire válhat valaki hinduvá. 1623-ban XV. Gergely pápa Nobili mellett foglalt állást, aki azt valotta, hogy a hittérítőnek el kell sajátítania a „bráhmin kaszt” külsőségeit, sőt a hindu szentírások nyelvét, a szankszkritot is ahhoz, hogy hitelessé váljon a vezető kaszt szemében és hatékonyan tudjon prédikálni. Fernandes viszont arra hívta fel a figyelmet, hogy a hinduk a lelki tanítómesterüket Istenként tisztelik, így például a bráhmanáknak prédi-

káló Nobili kénytelen az Istennek járó tiszteletet elfogadni, ami ellentétes a katolikus hitelvekkel.<sup>8</sup> Bár a vitát VII. Gergely döntése lezárta, az száz év múlva a Malabár Szerződés Vitájaként ismert polémia formájában újra megosztotta a misszionáriusokat. Ez a rövid példa is világosan mutatja, hogy a jezsuita misszionáriusok – a 19. századi utazókhöz és kutatókhoz hasonlóan – maguk dolgozták ki azokat az interpretációs eszközöket, amelyekkel leírták az „idegen” indiai kultúrát a célzott európai közeg számára, s amelyekkel igazolták saját adaptációs technikáikat ehhez az „idegenséghez”.

A jezsuita hagyomány fontos része, hogy a misszionárius tevékenységet írott dokumentáció kíséri. Az írás a társadalmi gyakorlat egy formája. A Nobili/Fernandes ellentét két-féle írói hagyományt alapozott meg. Míg Nobili arisztokratikus megközelítésével a kultúrák közötti analógiákra helyezi a hangsúlyt, addig Fernandes írásaiban a – sokszor egyoldalú – leírásokra szorítkozik. A vizsgált tanulmányok szerzői – annak ellenére, hogy általában Nobilire hivatkoznak – ez utóbbi, leíró hagyományba illeszkednek.

A leírást a leíró interpretációs eszközei, elérendő célja és társadalmi meghatározottsága hatja át. A misszionáriusok óhatatlanul a saját származásuk által meghatározott technikákat használták fel arra, hogy a hittérítés legnagyobb akadályának tekintett, a keresztény szellemmel antidemokratikus volta miatt ellentétesnek tartott kasztrendszeret fellazítsák. Nem véletlen, hogy még a 19. és 20. század fordulóján is a kasztrendszer bemutatása az Indiáról szóló leírások legfontosabb témája.

### *Az indiai társadalom leírása: kaszt vagy varna*

A tanulmányok alapján a kasztrendszer, és főleg a gögös bráhmána kaszt az, amely leginkább gátolja a kereszténység terjedését Indiában. Ha részletesebben vizsgáljuk meg a kasztra vonatkozó leírásokat, akkor egy árnyaltabb, már nem egyértelműen negatív kép bontakozik ki a hagyományos indiai társadalmi rendről. Az idézetek alapján a következőket állapítják meg a jezsuita misszionáriusok:

1. „[...] a kasztrendszer félig vallási, félig pedig polgári intézmény [...]”<sup>9</sup>
2. „A bentlakó 400 katolikus ifjú számára emeletes épület van [...] Az étel kiosztása nagy figyelmet igényel, mert a növendék nem fogad el ételt csak olyantól, aki ugyanazon kasztból való, vagy magasabb kaszthoz tartozik; ez a szabály a főzésre is áll.”<sup>10</sup> A kasztbeli különbségek tehát áttérés estén is megmaradnak.
3. „Hatalmuk alapkövének tehát a vallást tették meg a bráhmánok. Szerintük Bráhmának négy fia született: fejéből *Bráhmán*, karjából *Ksatrija*, törzséből *Vaisszija*, lábából *Szudra*”.<sup>11</sup> A kasztrendszer tehát a vallásos hagyomány része. A hinduk szerint a szentírások foglalják össze alapelveit.
4. „Ha az indiai szigorú kasztrendszer eredetét kutatjuk, különféle véleményekkel találkozunk; legvalószínűbb, hogy a népfajok különfélesége szülte, a vallás pedig szentesítette.”<sup>12</sup> Nyugati vélemény szerint a kasztrendszer történelmi folyamatok eredménye, amely az árja bevándorlás eredményeképpen alakult ki: a győztes hódítók magukat magasabb társadalmi rendekbe sorolták, a meghódítottakat pedig a szolgai rendbe kényszerítették.
5. „A kasztrendszer amellettt hogy bizonyos mértékben indokoltnak is látszik, össze van forrva az illető népnek vallási, állami, társadalmi életével, és így a hagyomány és köz-

érzület támogatásában részesül. Valamint az a hazugság a legveszélyesebb, melybe egy szikra igazság is van elegyítve: úgy a kasztrendszer is azért oly hozzáférhetlen, mivel van benne valami jó és igaz is.”<sup>13</sup> A kasztrendszer visszataszító jellege ellenére nem teljesen negatív, bár mint az idézet is mutatja, krónikásunk nem tudja megfogalmazni, hogy mi a benne rejlő „igaz és jó”.

6. „A bráhmán nem születik bráhmánnak, mert a kasztnak tagjává nem a születés, hanem az ú. n. *szent zsinór* [...] elnyerése által lesz.”<sup>14</sup> A kaszthoz való tartozás alapja tehát nem a születés, hanem a beavatás.
7. „A kasztok kötelékei oly erősek, hogy az angol kormány sem meri széttépni. Ám a templom környékén a zarándokok között megszűnik a kasztok különbsége. A bálványok elé rakott ételből eszik itt a bráhmin, ha mohammedán nyújtja is neki, sőt egy tálból kanalazza az ételt a szudrával, pedig máskülönben a szudrának árnyéka is tisztátalan.”<sup>15</sup> Szent helyen, vagy ha úgy tetszik Isten előtt megszűnik a kasztok szerinti megkülönböztetés.

Ebből a felsorolásból is látszik, hogy a kasztrendszer leírásánál sokszor egymásnak ellentmondó jellegzetességeket találunk a leírásokban. Ezen különbségeket arra vezethetjük vissza, hogy eltérő értelmezések bontják ki az adott társadalmi jelenséget. Erre legszembeütőbb példa a 3. és a 4. pont. Belső magyarázat szerint az indiai hagyományos társadalmi rend spirituális eredetű, míg a jezsuita misszionáriusok történeti okokkal magyarázzák annak kialakulását, és a vallásos tartalmat csak a létrejött társadalmi berendezkedés igazolásának tekintik. A kérdéses társadalmi rend hármass interpretációját kell itt feloldani. Egyrészt adott a kasztrendszer ideáltípusa, valamint annak társadalmi megjelenése a misszionáriusok által megfigyelt Indiában, s végül e rendszer nyugati kategóriákkal való értelmezése.

Az eltérő értelmezéseket mutatják az elnevezések. A kaszt portugál eredetű szó, mely etimológiája alapján épp a társadalmi rétegek zártságát, átjárhatatlanságát emeli ki. A hagyományos társadalmi rendet a szanszkrit *varna* szó jelöli az indiaiak számára. A *varna* szó jelentése szín.

Az indiai társadalmi berendezkedés az indiai hagyomány szerint Istentől származik, aki a 3. ponthoz hasonlóan meghatározta a társadalmi béke fenntartásához szükséges négy rendet. A testtel való analógia e rendek egymásra utaltságát, illetve harmonikus együttműködésének szükségességét fejezi ki. A szolgálai (*súdra*) rendbe való tartozás nem megalázó, hiszen egyrészt – tisztességes élet jutalmaként – magasabb rendbe való reinkarnálódást biztosít, másrészt Isten előtt, aki mindenkit egyformán léleknek tekint, nem alacsonyabb rendű, mint például a bráhma (7. pont). A varnához való tartozás másik fontos eleme, hogy oda hajlamai és képességei, nem pedig születése alapján kerül az ember a szentírások szerint. Ennek emlékét őrzi a bráhma-avatás (6. pont).

Az a társadalmi berendezkedés, amivel a misszionáriusok találkoztak, eltért a szent szövegekben megfogalmazott ideáltípustól, mivel a varnához való tartozást a születéshez kötötte, és a beavatási szertartást csak azok számára tette lehetővé, akik egyébként is egy bráhma, ksatrija vagy vaisja családba születtek. A rendkívül szemléletesen leírt visszaélésekre épp a szentírásokban megfogalmazott elvektől való eltérés adott módot. Jogosan emeltek ki tehát a hittérítők az indiai társadalmi rend merevségét, átjárhatatlan jellegét, amit különbségekkel bástyáztak körül a kiváltságosnak tekinthető rendek tagjai. Ami ugyanakkor megfoghatatlanná tette számukra ezt a rendszert, az a nyugati és indiai vallási berendezkedés

közöti alapvető különbség. Louis Dumont, neves francia szociológus véleménye szerint a katolicizmussal, de más nyugati egyházakkal ellentétben is, Indiában sosem urakodott egyházi hatalom, olyan egyházi főség, amely egyben világi hatalommal is bírt volna<sup>16</sup>. A spiritualitás fensőbbsege sosem nyert politikai kifejeződést. Ez a jellegzetesség a varna elméletében világosan megfigyelhető, itt ugyanis elválnak a státusz és a hatalom. A nagyobb világi hatalom nem feltétlenül jelent magasabb helyzetet a társadalmi hierarchiában.

A katolikus hittérítők – a kor nyugati társadalomképeinek megfelelően – világi hatalom alapú hierarchia-fogalomban gondolkoztak. A nyugati hierarchia-kép az egymásra épülő rétegekből álló piramis, melyben az egymáshoz kötődő rétegek alá-, illetve fölérendeltségi viszonyban állnak egymással. Szemléletes példa a viktoriánus Angliát mint méhkaptárt megjelenítő ábrázolás, vagy a marxi osztályharc-elmélet, amelyben az alacsonyabban elhelyezkedő osztályok küzdenek a felettük lévőkkel. A piramisszerű elgondolás másik eleme az a kvantitatív szemléletű elv, mely szerint a legalsóbb osztályok a legnépesebbek, majd a piramis csúcsa felé haladva, egyre csökken a különböző rétegek létszáma, míg elérkezünk a csúcson lévők maroknyi csapatához, akiknél a gazdasági és politikai hatalom összpontosul.

A varna elvén szerveződő indiai társadalom leírására Dumont egy másik hierarchia-felfogást javasol, amely nem az alá- és fölérendeltségen, hanem az „*ellentétes önmagábfoglalásán*” (*englobement du contraire*)<sup>17</sup> alapul. Ennek ábrázolására talán a matriszka-baba a legszemléletesebb. Eszerint az elv szerint nem az adott réteg számaránya vagy gazdasági-politikai helyzete dönti el, hogy hol helyezkedik el a társadalmi hierarchián belül, hanem az abszolút igazsághoz való viszonyuk. Hasonlatunknál maradván a legnagyobb baba azé a rendé, amelyik a legtöbb tudással bír az abszolút igazságról, tehát kommunikálni képes vele. Ez az indiai példa esetében az áldozatok végzésének jogát jelenti, ami a bráhmanákat illeti meg. Ezután a rend után következik az, amely ezt a kommunikációt a társadalom érdekében kéri, azaz a vezetők, politikusok, azaz a *ksatriják* rendje (második baba). Őket követik az áldozatot adományokkal támogatók (*vaisják*) és szolgálatukkal segítők (*súdrák*). Ez a rendszer mindkét irányba bővíthető. Az abszolút (isteni igazság) veszi körül, aminek a rendszer minden tagja része. A minden embert egyenlőnek tekintő keresztény demokratikus elv, melynek hiányát a jezsuita hittérítők számonkérnek az indiai kasztrendszeren, tehát jelen van a varna vallásos alapú elvrendszerében. Az ettől való eltérés, mint már említettük, a vallásos elv társadalmi megmerevedése, torzulása, amely pedig nem csak az indiai társadalom sajátja. A rendszer belső bővítése (egyre kisebb babák) pedig azt jelenti, hogy nemcsak az emberek, de minden teremtett lény is része az abszolút igazságnak, így őket is megilleti a tisztelet, őket sem lehet erőszakkal megfosztani az életüktől. Az állatok és a növények tehát éppúgy rendelkeznek lélekkel, mint az emberek. Az élőlények közötti különbség az anyagi világban való megjelenésük formájából ered, ám lényegüket tekintve, az abszolút igazság (Isten) szempontjából egyenlők.

A kasztrendszer és a varna elv összehasonlítása világosan mutatja, hogy mennyire eltér egy adott társadalmi jelenségről alkotott képünk attól függően, hogy milyen értelmezési bázison közelítjük azt meg. A továbbiakban néhány, a vizsgált tanulmányokból merített példával szeretném illusztrálni, hogy miben módosulhat az India-kép, ha külső kategóriákat kényszerítünk a megfigyelt jellegzetességekre.

## Három példa az értelmezések sokféleségére

„Miért ne feltételezhetnénk, hogy az őskori varázsló a szorongás és az áhitat ugyanolyan pillanatait élte meg a nyilakkal átlőtt bölény képe előtt, mint a keresztény a Bárány feláldozása láttán.”<sup>18</sup> Marguerite Yourcenar e gondolatával a nyugati kultúrkörtől idegen vallásos megnyilvánulások leegyszerűsítése ellen foglalt állást. A misszionáriusok fernandes-i hagyományt követő leíró jellegű írásaiban mindenfajta analógiát elvetnek, és a lehető legrosszabb színben tüntetik fel az indiai vallásos gyakorlatot. Ez a megközelítés természetesen számos félreértéshez és leegyszerűsítéshez vezet.

Az első elítélendő tevékenység, a *bálványimádat*, melynek számtalan formáját figyelik meg szerzőink Indiában. Ahogy az egyik hittérítő írja: „A bálványok idomtalan torzképek, és többnyire oly undorítóan szemérmetlenek, hogy csak az állatiság színvonalára süllyedt embernek arcába nem szökik látásukra a szégyenpír.”<sup>19</sup> A katolikus interpretáció természetesen jelentősen eltér az indiaitól. A hindu szentírások nem bálványnak tekintik a szóban forgó isten- vagy félistenszobrokat, hanem a lelki-, vagy szellemvilág limitált anyagi érzékszervekkel felfogható meghosszabbításának, amelyek éppoly vallásos élményt jelenthetnek a hívőknek, mint például a Pieta egy katolikus számára.

A misszionárius szerzők az egészséges életmódra és a gazdasági racionalitásra hivatkozva ítélik el a hinduk *vegetarianizmusát*, és büszkéek, ha helyi szakácsukat sikerül arra rávenni, hogy húst készítsen nekik. Az indiaiak érveit a következő „tudományos” eszmefuttatással cáfolja Nogaly István: „A keresztény vallás ellen védekező hinduk pogány szokásaikat is erőlködnek megokolni. Így példának okáért a marhahús tilalma mellett Danajád bráhmin így érvel: egy tehén ad életében 50 ezer liter tejet, vagyis 25 ezer embernek egy napra táplálékot: egy tehén szaporodása lehet 6 tehén, 6 ökör; a 6 tehén ad 150 ezer embernek napi eledelt, a 6 ökör pedig szántás által 250 ezernek. Egy le nem vágott tehén tehát 425 ezer embert táplál egy nap. Erre egy tréfás angol imígyen számolt: egy le vágott tehén egy nap megeszik 20 kgr. búzát, melyet ha elvetünk, az első termés 200 kgr., a hatodik 20 millió kgr: ez pedig 10 millió embernek napi tápláléka.”<sup>20</sup>

A „tréfás” angol az egyre erősödő környezetszennyezés okozta szorongás előtti modern tudományos paradigma magabiztosságával válaszolt. A mai gazdasági számítások épp Danajád bráhmin véleményét igazolják. A hústermelés ugyanis a növénytermesztésnél jóval nagyobb földterületet igényel. A gabonával vagy zöldséggel beültetett terület akár huszonöt-ször, de legalább ötször annyi fehérjét ad, mint a hústermelésre használt legelő. Az újabb legelők kialakításához évi tizenhét millió hektárnyi erdőtakarót pusztítanak el, ami elsivatagosodáshoz és a Föld légköri egyensúlyának felborulásához vezethet. India épp azért tudott az afrikai vagy dél-amerikai elsivatagosodásnak jobban ellenállni, mert a mai napig meghatározó vegetáriánus táplálkozás nem tette szükségessé nagyterületű legelők kialakítását. A tehéntrágya pedig – annak köszönhetően, hogy a nagyüzemi állattartás nem alakította mérgező hígtrágyává – meg tudott maradni fontos fűtőeszköznek, ami szintén az erdőségeket védte meg a kivágástól. Tehát épp a modernség nevében elítélt hagyomány védte meg Indiát.

Harmadik példánk a nyugati és az indiai *időfelfogás* közötti különbségre világít rá. Az indiai vallásokat bemutató leírásokban csak nehezen észrevehető a hinduizmusra jellemző, Mircea Eliade által örök visszatérésnek nevezett felfogás.<sup>21</sup> Szerzőink a keresztény, egyszeri, lineáris időfelfogás alapján mutatják be a hindu vallásbölcseletben megjelenő világképet:

- „Ha ez a világ is elromlik, többé nem születik újra az emberiség.”<sup>22</sup>
- „Az idők végén Szivah mindeneget elpusztít, ő maga is csak gyöngye láng alakjában fog lebegni a romok fölött.”<sup>23</sup>
- „Az enyészeti lefolyása alatt a lényeknek magvai összegyűlnek a lótuszok virágkelyhében, és a pusztulásra új világ következik, melyben az ártatlanság uralkodik.”<sup>24</sup>
- „A hindu hitrege szerint négy »yuga« (korszak) létezett : 1. Szatia-Yuga (aranykor), 2. Tréta-Yuga (ezüst kor), 3. Dvapara-Yuga (réz kor), 4. Kali-Yuga (vaskor). A »szatia-yuga« 1.728.000 év volt, az ember élete pedig 100.000 év; a »tréta-yuga« 1.296.000 évből állt, az ember pedig 2000 évig élt; a »dvapara-yuga« 864.000 évre szállt le, az ember élete 1000 esztendő volt. E négy korszakot jelenti a mesés tehén vagy bika, mely kezdetben négy, aztán három, két és ma csak egy lábbon áll.”<sup>25</sup>

A hindu kozmológia időfelfogásának alapja a világek korszakainak ismétlődése. Ez nemcsak az utolsó idők korszakainak ismétlődését jelenti, hanem magának az univerzumnak is a folyamatos újratekeltését. Ez a felfogás nyilvánvalóan eltér a teremtés egyszerűségét és a kinyilatkoztatás történetiségét valló katolikus kozmológiától. Nem véletlen, hogy a hittérítők a hindu világnézet ezen alapvető aspektusát egyszer sem említik, mivel a nyugati felfogással egyszerűen nem értelmezhető az a hindu hagyomány, amely évmilliókban méri az időt. Az indiai kultúra ősiségére szerzőink a mintegy négyezer évvel ezelőtt történt árja bevándorlással felelnek, az emlék- és szent helyek indiai datálását pedig egyszerűen ostobaságnak, a hindu gőg és gyerekesség újabb megnyilvánulásának tekintik.

### *A tanulmányok aktualitása a kultúrák értelmezése szempontjából: a kultúrák közötti párbeszéd*

Ezzel visszaérkeztünk az idegen kultúrák interpretálásának bevezetőnk elején már említett problémájához. A jezsuita hittérítők kultúraközi tolmácsok voltak. A századfordulón még viszonylag kevés nyugati került ebbe a helyzetbe. Napjainkban ugyanakkor már nem kell távoli földrészekre utaznunk ahhoz, hogy hasonló problémákkal találjuk szembe magunkat. A jezsuita tanulmányok a nyugati modernség és a kereszténység történeti szerepébe és elkerülhetetlenül bekövetkező diadalába vetett hit szellemében születtek. Mostani századfordulónk azonban már más feltételeket állít a mind több kultúraközi tolmács elé. Hogy sikeresen űzhessük e tolmácsolást, Wolf Lepenies megfogalmazására visszautalva szükséges, hogy oktatóból tanulóvá váljunk. „Ha idegen társadalmakról és emberekről van szó, akkor nemcsak örökösen őket kellene kutatni, hanem mindinkább velük együtt kellene folytatni a kutatásukat. [...] A Nyugat művelődéspolitikájára általában érvényes, hogy el kell szakadnia az oktatás hagyományától, a korábbinál jobban oda kell figyelnie másokra, és tanulnia kell másoktól. Amikor Johann Georg Hamann megint egyszer – és joggal – úgy érezte, hogy félreértették, így írt Immanuel Kantnak: »Engem kell kérdeznie, nem saját magát, ha meg akar érteni.« Az Európán kívüli társadalmakkal kapcsolatban a nyugati modernségnek a lehető leg hamarabb követnie kellene ezt a tanácsot.”<sup>26</sup>



A társadalomtudományokban megfigyelhető új kutatási módszerek mindinkább figyelembe veszik a társadalmi szereplők értelmezési szabadságát. Hasonló lépés megtételére van szükség az indológia és más orientalisztikai tudományágak esetében is, hiszen ezek a diszciplínák hivatottak az egyre általánosabbá váló kultúrák közti találkozások szakmai háttérét biztosítani. Igen nagy tehát a felelősségük. A megújuláshoz szükség van a régóta használt kategóriák és fogalmak átértékelésére, ami – akárcsak a társadalomtudományok esetében – a diszciplína kialakulásának hőskoráig vezet vissza.

#### JEGYZETEK:

- 1 Tóth-Soma László (szerk.), *A katolikus hitlejlesztés indiai tudósításai Magyarországon a XIX. század végén és a XX. század elején*, Szeged, SZTE, 2000.
- 2 A *linguistic turn*re vonatkozó összefoglalások közül lásd: Lloyd, Christopher, *Explanation in Social History*, New York, 1986; Wilson, Adrian (dir.), *Rethinking social history. English society 1570-1920 and its interpretation*, Manchester, Manchester University Press, 1993.
- 3 A *tournant critique*-re vonatkozó összefoglalások közül lásd: Czoch Gábor - Sonkoly Gábor, *Történetírás-másképp. A francia társadalomtörténet új útjai az 1990-es években*, Debrecen, Csokonai, 2000; Lepetit, Bernard (dir.), *Les formes de l'expérience - Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995; Revel, Jacques (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse et l'expérience*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1996.
- 4 Lepenies, Wolf: Önkritikus modernség. Új eszményképek a kultúrák kapcsolatában, *Regio*, 1996/4, 8.
- 5 *i.m.* 12.
- 6 Tóth-Soma László (szerk.), *i.m.* 50.
- 7 *i.m.* 54.
- 8 A vita leírását és elemzését lásd: Zupanov, Ines G., *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- 9 Tóth-Soma László (szerk.), *i.m.* 47.
- 10 *i.m.* 24.
- 11 *i.m.* 17-18.
- 12 *i.m.* 37.
- 13 *i.m.* 36.
- 14 *i.m.* 19.
- 15 *i.m.* 114.
- 16 Dumont, Louis, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.
- 17 *i.m.* 397.
- 18 Yourcenar, Marguerite, *Archives du Nord*, Paris, Gallimard, 1977, 23.
- 19 Tóth-Soma László, *i.m.* 86.
- 20 *i.m.* 56.
- 21 Eliade, Mircea, *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*, Budapest, Európa, 1998.
- 22 Tóth-Soma László, *i.m.* 18.
- 23 *i.m.* 76.
- 24 *i.m.* 84.
- 25 *i.m.* 94.
- 26 Lepenies, Wolf *i.m.* 15.